

P. Cerezo G.

MARXISMO Y CATOLICISMO A EXAMEN

En dos títulos sugestivos se ha ocupado Aranguren, con su finura y penetración habituales, de estas dos grandes "cosmovisiones" -por llamarlas de alguna forma- que, aunque no pertenecen "al mismo plano", como el mismo Aranguren se encarga de subrayar -el cristianismo es ante todo una religión, y el marxismo, entre otras muchas cosas, una ideología- constituyen las coordenadas "espirituales" de nuestro tiempo. El primer título, *El marxismo como moral*, apareció en 1968, y en él se hace cargo del sentido moral del marxismo y el viraje producido en sus versiones ético-humanísticas por la interpretación científico-estructuralista. El segundo título, *La crisis del catolicismo*, aún más reciente (1969) recoge en todos sus aspectos -dogmáticos, morales é institucionales- la amplia crisis postconciliar, sin emitir expresamente un juicio entre

ella, pero ponderándola de tal forma que implícitamente contiene un sobrio enjuiciamiento de la situación y hasta una razonable previsión del futuro inmediato del catolicismo.

Estos dos títulos, a pesar de sus diferencias de planteamiento, sugieren un amplio paralelismo de fondo. Cier to que el primer libro, si se exceptúa su último capítulo, transcurre casi todo él en un primer plano teórico y su método es fundamentalmente exegético, mientras que el segundo, de corte sociológico, "quiere ser, más que un libro de teología en el sentido tradicional de la palabra, de lo que en las Universidades americanas -nos dice el autor- se llaman *Religious Studies*: estudios referidos en el presente caso a la evolución del catolicismo, a la forma en que esta confesión tiende a ser vivida, al modo o los modos de unir a sus miembros en la actualidad y

en el próximo futuro, y a la probable flexibilidad de lo que en el porvenir ya muy cercano va a entenderse por "miembro de la Iglesia" (CC, 10). Sin embargo, las diferencias de método y el acotamiento del área temática en uno y otro caso, no cuentan aquí demasiado. A pesar de ellas, cabe trazar un paralelo en la actitud del actor y la problemática de fondo, que dejan traslucir estas obras. Si este paralelismo puede parecer desdibujado en algún momento, se debe a que ambos títulos no se recubren perfectamente en su temática. Si en el primero se hubiera añadido al viraje teórico producido en el marxismo por la nueva versión estructuralista, un estudio sociológico de la crisis del comunismo y hasta una tipología de las diferentes formas de vincularse con él, el paralelo con *La crisis del catolicismo* habría resultado perfecto. Esta temática no obstante, queda aludida en *El marxismo como moral*, donde a lo largo de una confrontación desde el punto de vista moral entre ambos "movimientos", Aranguren constata su acercamiento y paralelismo de situación en un mundo cada vez más secularizado. "El marxismo se fracciona en una pluralidad de marxismos, socialismos y comunismos. Las diferentes confesiones se vinculan en un movimiento ecuménico... El comunismo monolítico y el catolicismo integrista fueron triunfalistas. Ya no pueden seguir siéndolo." (MM, 176.) A su vez, en *La crisis del catolicismo* se incluye la temática del cristianismo como religión o como puro humanismo, la progresiva reducción de la teología a

cristología, y de ésta a una mera antropología-ética, por los teólogos radicales de la muerte de Dios. Y este conflicto entre el cristianismo como religión o como pura moral es en todo punto paralelo a la doble versión del marxismo como moral o como metafísica-estructuralista. El mismo Aranguren lo recoge de pasada: "Hace poco -escribe- publiqué un librito titulado *El marxismo como moral*. He aquí que, paralelamente, podría escribirse otro denominado *La Teología radical como moral*" (CC, 139). Pues bien, este segundo título por escribir, forma parte de *La crisis del catolicismo*.

PRIMER PARALELISMO: ACTITUD DEL AUTOR.

Decíamos antes que el paralelismo es doble: de actitud del autor y de problemática. La primera está muy explícitamente confesada en el librito sobre el marxismo. Aranguren escribe como un moralista, que se propone neutralizar una actitud puramente emocional y dogmática ante este tema y volverla serena y reflexiva. Lo que llama el autor "su segunda intención" al escribir esta obra, no puede estar más clara: "Creo que puede resumirse en los tres puntos siguientes: 1) contribuir a que quienes de sus lectores sean marxistas, no lo sean de un modo puramente emocional, tampoco por moda ni por mera reacción extrema contra el sistema establecido y sus posibles anexiones doctrinales o intentos de anexión; 2) procurar que quienes sean marxistas por modo escolástico, dogmático, se hagan críticos y constituyan su marxismo como problema; y

3) tratar de conseguir que quienes sean antimarxistas, pasen a ser simplemente no-marxistas, pues el antimarxismo es, por parasitaria y meramente vuelta del revés, la peor forma posible de marxismo. En suma, y como se ve, nos esforzaremos por traer inteligencia, sentido crítico y serenidad a un tema que, por lo menos entre nosotros, bien necesita de todo ello." (MM 44-45.) Naturalmente que semejante propósito cuenta ya de antemano con mala prensa.

Los empeñados en sostener un marxismo vulgar, muy útil para el consumo de masas, y los aún más numerosos partidarios de un catolicismo de cruzada, tienen por fuerza que recusar este librito como impertinente. Las críticas ante él ya van denunciando desde qué dogmatismo se ha leído. Yo por mi parte quisiera, para no pecar de lo mismo, poner un poco de sordina a mi emotividad.

Como obra de un moralista, el libro es, por otra parte, un compromiso. Está escrito en situación, cara a la realidad española, y por un hombre que, a pesar de todas las discriminaciones que ha tenido que soportar, no ha caído en la tentación de ningún sectarismo ni de ahorrarse ninguna palabra verdadera. Su compromiso es, por supuesto, intelectual (¿habría que decirlo?), en la medida en que compromete su palabra y su pensamiento en una cuestión tan delicada, entre nosotros, como ésta; y también, naturalmente, político -en el mejor sentido del término; no politizado-, porque este comprometimiento de su palabra implica una toma de actitud

intelectual, esto es, reflexiva y crítica, ante la *res publica*. "Ningún intelectual -nos recuerda Aranguren- puede declararse neutral ante la política o no-político porque *eo ipso* se pone al servicio del poder." (MM 28) Es muy fácil tildar de "politizada" semejante actitud. Hay quien se empeña en ver en la vida intelectual -no se por qué extraña alquimia- una contemplación de las cosas *sub specie aeternitatis*, más allá del bien y del mal, del dolor y la pasión en que vivimos los hombres. Pero la verdad es que semejantes propósitos de "teoría pura" (químicamente pura, y por tanto, impotable, como diría Unamuno) se hacen desde muy determinadas actitudes políticas. Puede pensarse con razón que la última argucia de la derecha consiste en esta pretensión de ver "el mundo tendido a sus pies", traspasado con una mirada eterna, porque tal vez así "se domina" más fácilmente. No. La vida intelectual debe ser una garantía contra el dogmatismo y la arbitrariedad, a base de rigor y de reflexión, pero nunca puede ser una hipoteca, en el calmo reino de la contemplación pura, de la propia conciencia, que incluye siempre una dimensión política. Evidentemente que se escribe sobre marxismo en España, pero es muy distinto que un intelectual español, de la significación de Aranguren, se comprometa públicamente sobre este tema, con la sobriedad y el sentido crítico con que lo ha hecho. Esto es realmente bien raro. Y merece la pena atenderlo.

El segundo librito, *La crisis del catolicismo*, a pesar de su aire sociológico, como quien ve las cosas desde fuera y a lo lejos, es también un libro comprometido. Hace ya mucho tiempo que el autor se comprometió en esta batalla, y desde entonces ha recibido tantas heridas en ella, que se explica la “precaución” -casi la “coraza” sociológica- con que aborda el tema. De vez en cuando, pese a todas las cautelas, el planteamiento se vuelve directo y vivo, casi confidencial. “El cisma, lo hemos visto, carece ya de sentido. Pero tampoco se es hoy individualista -prosigue Aranguren-, sino que, por el contrario, se busca la comunidad, se necesita vivir en ella. Todas las razones parecen apoyar pues la decisión de “quedarse”. ¿No está todavía bastante claro lo que quiero decir?” (CC, 95.) Si no me engaño mucho, el autor parece buscar su propio hueco en el catolicismo. Pero hay que “quedarse” con sentido, y todo el libro requiere ser leído, como en clave, para saber dónde y con qué sentido se queda Aranguren. “El cristianismo, el catolicismo postconciliar, son la verdad en cuanto que nos hacen libres. Cristo vino a liberar al hombre de la religión entendida como sumisión y sujeción, como mera obediencia” (CC 145) -dice su autor. ¿No es ésta precisamente la clave de la lectura de este libro?

SEGUNDO PARALELISMO: PROBLEMATICA DE FONDO.

El segundo paralelismo entre ambas obras es, decía antes, de problemática de fondo. Hay toda una línea de cuestiones, tales como ortodoxia y heterodoxia, ortopraxis y heteropraxis, autoridad y libertad, homogeneidad y pluralismo, que atraviesa las dos obras. (MM, 176.) Incluso, si se me permite llevar el paralelismo demasiado lejos, hasta el tema de fondo presenta una marcada analogía. La tesis del *Marxismo como moral* -como ya se propone desde el título- “es el esclarecimiento del sentido moral del marxismo” (MM, 44). ¿Es el marxismo un humanismo, o más bien, como supone la nueva versión estructuralista, la primera sería batalla de la cultura moderna por la muerte del hombre? Por su parte, en la tesis de *La crisis del catolicismo*, subyace un interrogante gemelo. ¿Es el catolicismo, o por mejor decir, el cristianismo, un mero humanismo -como defiende la Teología radical de la muerte de Dios-, o más bien la dimensión religiosa es la primera y fundamental, e indiscernible de la actitud cristiana?

Por lo que respecta a la primera tesis, se propone Aranguren aislar “el factor moral”, que se encierra en el triple sentido del marxismo -el sociológico, el económico y el político-. Como macrosociología, el marxismo

-dice el autor- proyecta una cosmovisión que proféticamente anuncia lo advenidero, y a la par -como ocurre con toda sentencia ética- empieza a hacer realidad aquello que anuncia. Se propone por lo tanto, "influir activamente en la historia, modificar las actitudes humanas" (MM, 48). Su lenguaje -prosigue Aranguren- no sólo es sensato, sino moral, aunque enmascarado por la exigencia positivista de la época" (MM, 48 y 68-69). Como economía, cuenta también con una motivación moral a su base: "Fue su intención antihegeliana de que la pretendida Universalidad ética del Estado era incapaz de dominar el egoísmo de la *Bürgerliche Gesellschaft* o economía de mercado, lo que le llevó a estudiar economía política y a entender la *civil society* en términos completamente diferentes de los ingleses, aceptados por Hegel sin más que hacerles un sitio en su sistema" (MM, 51). Por último, desde el punto de vista político, se propone abiertamente la transformación del mundo (MM, 55); todo mediante una doble revolución, la epistemológica (la interpretación del saber como una herramienta de trabajo para la construcción del sentido de la historia, como hacer o crear) y la propiamente moral, en dotar al proletariado de conciencia de clase e imprimirle voluntad revolucionaria de liberación" (MM, 67-68).

A pesar de estas motivaciones y propósitos, y de esta explícita función práctica que atribuye el marxismo al saber, no pudo éste formular su programa, ni en términos de fe

religiosa ni de reforma moral, sino que más bien, acorde con el espíritu de la época, "se revistió con el ropaje del análisis científico, económico y sociológico" (MM, 70). De ahí, concluye el autor, el ambiguo carácter del marxismo, que "se nos presenta como un voluntarismo... y como ciencismo determinista de carácter historicista... En resumen, la realidad misma acabaría por transformarse (aspecto determinista); pero el proletariado -y antes el propio Marx- y antes los comunistas utópicos, etc., pueden ayudar, adelantar esa transformación (aspecto voluntarista, intervención de la libertad)" (70-11). De esta forma, un tanto paradójica, por no decir contradictoria, parece resolverse la antinomia inicial.

Evidentemente, en apoyo de estos dos aspectos -voluntarista y determinista- del marxismo, podrían traerse a colación innumerables textos de Marx, y el propio Aranguren utiliza algunos de ellos. Sin embargo, una cosa es la letra de una teoría, y otra muy distinta su sentido. Para mí, el sentido del materialismo dialéctico obliga a reinterpretar el lenguaje en que fue de hecho formulado.

El movimiento real de la historia no puede explicarse ni con el modelo naturalista ni con el voluntarista. En el primero, no hay lugar alguno para la libertad y la creatividad. En el segundo, por su seco y abstracto moralismo, no pueden darse decisiones concretas con sentido, sino pura mis-

tica. Por eso no me satisfacen del todo los términos en que Aranguren formula el problema, por ser los dos ajenos, pese a su procedencia marxista, y hasta refractarios a un tratamiento dialéctico, donde reside el verdadero sentido del marxismo. Abiertamente, voluntarismo y determinismo son dos términos entre los que no cabe ninguna suerte de compromiso. Con razón, a renglón seguido, tiene Aranguren que reconocer que "esta concepción, centralmente determinista, secundariamente reservando una función a la libertad, nos parece muy simplistamente unidireccional y pensamos que en el movimiento de la historia hay mucha más complicación de lo que juzgó Marx" (MM, 71). Volviendo la oración por pasiva, tal vez se podría pensar que en el marxismo hay mucha más complicación de lo que su propio lenguaje deja traslucir. Pese a todos los posibles textos de aire determinista o voluntarista, está claro que en los segundos se trata, de una manera muy unilateral por cierto, de repudiar el ciego fatalismo del materialismo mecanicista, y en los primeros, de condenar una moral platonizante y abstracta, suspendida sobre el mundo e indiferente en su intemporalidad a los problemas reales y concretos de la historia. En verdad, pues, el materialismo dialéctico establece una síntesis -todo lo problemática que se quiera- entre naturaleza e historia, más allá de lo que permiten sugerir algunos términos, a ratos deterministas, voluntaristas otros, de su lenguaje.

Por supuesto, la dimensión moral, en su sentido radical y propio, es sustancial a todo planteamiento dialéctico, pues justamente se exige una actitud de autotranscendencia de la acción del hombre con respecto al ciego fatalismo natural, un trabajo de descubrimiento y modelación del sentido de la historia. Pero esta moral -estructural y no de contenidos- no cuenta con valores estatuidos de antemano, sino que tiene que hallarlos, proponerlos en su intento de reconciliar la naturaleza y el mundo social, con la demanda ética originaria de la liberación del hombre del reino de la necesidad, ya sea natural o política. Lo que pasa es que este "debe-ser" no hay que hacerlo real, a pesar de lo real mismo, por así decirlo, a golpes de voluntad, sino a costa de lo real, como sugerido y solicitado por las líneas de fuerza por donde parece transcurrir el sentido de la historia. "Si la naturaleza es la naturaleza, es decir, exterior a nosotros y a ella misma -escribe Merleau-Ponty (*Sens et Non-sens*, p. 224), no se puede encontrar en ella ni las relaciones ni la cualidad que son necesarias para soportar una dialéctica. Si es dialéctica, es porque se trata de esta naturaleza percibida por el hombre e inseparable de la acción humana de la que habla Marx en las tesis sobre Feuerbach y en *La ideología alemana*". Naturaleza y libertad no se encuentran, pues, en contraposición abstracta y formal, como parecen sugerir los términos de determinismo y voluntarismo, sino en conjunción dialéctica.

Aranguren lleva razón al afirmar que la obra de Marx está abierta a una doble lectura: la humanística y la estructuralista. ¿Son incompatibles estas dos lecturas, como normalmente suele decirse? Yo creo que no. Bastaría con aligerar la versión humanística del lastre voluntarista, y la estructural de su carga metafísica anti-historicista, para encontrar un nuevo plano de síntesis de diacronía y sincronía, que sólo puede ser de nuevo el proceso dialéctico. El problema está pues abierto. Mientras tanto, me parecen muy justas las palabras de Aranguren: "El estructuralismo, por apoyarse metodológicamente, en disciplinas científicas, puede hacer olvidar, por un momento, su carácter metafísico; pero sólo por un momento. En este sentido las ventajas del marxismo preestructuralista eran mayores: al haber ido soltando lastre cientista-metafísico decimonónico, y haberse ido en cambio progresivamente eticizando, se convertía en más apto para la praxis política, y más coherente con ella. El estructuralismo viene a recargar con su propia metafísica, la que de por sí ya aquejaba al marxismo" (MM, 158-159).

La otra obrita, *La crisis del catolicismo*, lo que *prima facie* presenta, más que una doble lectura, es una doble actitud ante la crisis, una doble actitud que por supuesto incluye a su vez una doble lectura del sentido de esta crisis en particular, y en general, del catolicismo.

De un lado un catolicismo cerrado,

homogéneo, autoritario y a la defensiva; un catolicismo que parece leído con la historia de la salvación conclusa y el trigo separado de la cizaña; desde esta actitud, la crisis sólo puede interpretarse como un debilitamiento del vigor espiritual del cristianismo. Del otro lado, un catolicismo abierto y pluralista, y por lo mismo, problemático y autocrítico; un catolicismo leído con la historia de la salvación en marcha, en marcha y transformando la tierra, con una decidida voluntad de compromiso integral por el hombre -muy cristocéntrico, aunque no exclusivo o reductivamente ético-antropológico-, porque Cristo es el Sí de Dios a todas las esperanzas del hombre. Desde esta otra perspectiva, la crisis sólo puede significar un crecimiento.

Aranguren se esfuerza por presentar la crisis con la mayor neutralidad y objetividad posibles, con lo cual, a veces, calla su opinión sobre algunos problemas, más de lo deseable. Va recorriendo en todas sus facetas la crisis teológica, con su cada vez más difusa línea de demarcación entre ortodoxia y heterodoxia; la crisis de la autoridad íntimamente ligada a la promoción de la libertad de la conciencia individual (CC, 36); la crisis de las fuentes de la revelación, entendidas hasta hoy de una manera rígidamente legal y formalista; la crisis moral, que analiza agudamente en tres aspectos capitales: el sexual, el político y el intereclesial (CC, 56-84); la crisis de la estructura misma de la Iglesia, finalmente donde a la clásica "concepción

rígida, vertical, jerárquicamente canalizada, del carisma a la comunidad" (CC, 89), se enfrenta una Iglesia humilde y evangélica, desnuda de todo privilegio; un pueblo de Dios en marcha, construyendo su Reino en la misma historia de la ciudad secular de los hombres. Y de trasfondo, la crisis de la vida religiosa en un mundo secularizado, bloqueados los caminos de la Trascendencia. A este nivel radical de la crisis religiosa, se enfrentan muy claramente la postura de la teología radical de la muerte de Dios, con su progresiva reducción de lo teológico a lo cristológico, y de éste a lo meramente ético-antropológico, es decir, con la reducción del cristianismo a mero humanismo, y la postura católica, que, por el contrario, no puede admitir -piensa Aranguren- semejante reducción (CC, 144).

El análisis estructural de la crisis indica que el catolicismo ha perdido su seguridad y homogeneidad de antaño, cuando estaba constituido en régimen de cristiandad, y se perfila, cada vez más, como un movimiento de estructura abierta; o en otros términos, que ha pasado la época de los cismas y ha llegado la de las sectas, pequeñas comunidades cristianas, que ensayan, sin romper con la Iglesia, dentro de ella, formas peculiares de participación en el catolicismo. "Nuestro catolicismo, el del inminente futuro, presente ya -continúa Aranguren-, va a ser, por llamarlo así, un catolicismo de sectas, un catolicismo que cumplirá la integración hasta ahora impensable, inimaginable, de diferentes

sectas dentro de la Iglesia; o lo que es igual, la introducción del pluralismo religioso en el seno mismo del catolicismo." (CC, 96 y 186-187.) De ahí que la última parte del libro lleve a cabo una descripción tipológica, precisa y muy matizada, de los diferentes modos de vinculación al catolicismo, que viene de nuevo a corroborar la tesis de la "estructura dinámica en tensión. Cada uno de los grupos posee consistencia suficiente para afirmarse en su posición y poner en cuestión a los demás, oponerse a ellos, justamente en nombre de un modo más auténtico de ser católico... Esta contestación de unos modos a otros de vivir la fe en el seno del catolicismo es esencial" (CC, 170).

Aranguren insiste, y con razón, que a pesar del enjuiciamiento que merezca para cada uno esta crisis, ya sea como debilitamiento o bien, por el contrario, como crecimiento del catolicismo, la crisis está ahí y estructuralmente su carácter no puede ser otro que el de la escisión de la primitiva homogeneidad, es decir, el pluralismo. Sobre este diagnóstico sociológico de base, monta también Aranguren, claro está, sus juicios de valor. La crisis se enjuicia en general -creo yo- positivamente. Este catolicismo abierto y plural es un signo de vitalización y de conciencia adulta en el seno de la comunidad cristiana. Bastaría un solo texto para confirmarlo: "Nuestra época es un tiempo -ya lo hemos visto abundantemente- de crisis del catolicismo, de descrédito de las estructuras eclesásticas rígidamente mantenidas, de afirmación de la libertad frente a la Au-

toridad y de testimonio religioso moral de la conciencia personal frente a la declinación de la responsabilidad propia en la mera obediencia" (C, 94-95). Evidentemente estos son meros hechos, ¿pero quién negaría que estos hechos encierran un expreso sentido y un determinado valor? Si la crisis se califica como problemática (CC, 12), se hace atendiendo a su intrínseco carácter, a los imponderables y múltiples factores que entran en juego, y (¿por qué no repetirlo?), "a la cada vez más agobiante amenaza de una nueva cerrazón jerárquica del catolicismo. Si ésta se produce -continúa el autor-, no de una manera pasajera, lo que no tiene mucha importancia, sino duradera, con abandono de la línea iniciada por el Concilio Vaticano II, temo que, humanamente hablando, no pueda esperarse mucho del catolicismo" (CC, 183). Esta frase estremecedora, resume espléndidamente los sentimientos, la actitud y el compromiso moral de quien ha escrito este bello libro.

EL DIALOGO ENTRE MARXISTAS Y CRISTIANOS.

Lógicamente, como podía esperarse, el paralelismo de planteamiento de estas dos obras, desemboca en la cuestión del diálogo entre marxistas y cristianos. Muchas circunstancias favorecen hoy este encuentro. De un lado, el mismo horizonte de una época de secularización integral, que a proxima a ambos movimientos y los hace aparecer como "dos islotes de fe

y de esperanza"; del otro, la misma situación de pluralismo y estructura abierta, que permite en la praxis todo un amplio espectro de posibilidades de colaboración e influencias recíprocas. Aranguren subraya con insistencia, no obstante, la esencial heterogeneidad de planos, en los que se encuentran el marxismo y el cristianismo, y cree, por eso, que el terreno más fecundo de diálogo es precisamente el moral. La crisis del catolicismo lo está desnudando de una injusta moral burguesa, que en otro tiempo se hacía pasar por cristiana. A su vez, la no menos grave crisis del comunismo lo está abriendo hacia formas nuevas de socialismo humanista. El terreno común de encuentro es pues, la lucha por el hombre, "Una valoración cristiana auténtica y una valoración marxista de la existencia coinciden, la primera confesándolo abiertamente, la segunda no siempre, en que la oposición al capitalismo tiene que ser, ante todo, una oposición moral. Pues se trata de la injusticia, de la brutalmente desigual distribución del bienestar material, hoy más que entre los individuos, entre los pueblos capitalistas y proletarios; y de la lucha por la emancipación intelectual, por la libertad espiritual de los hombres, entregados al culto laico de los bienes de consumo privado, a la idolatría de los productos de la civilización industrial" (MM, 168).

Cualquier comentario a este programa, no haría más que poner sordi-

na a sus palabras. Pero aún queda temblando nuestra última pregunta: ¿cabe esperar -debe esperarse- de este diálogo, paciente e inteligentemente comprendido, una transformación de ambos movimientos, que alumbre, pese a todas las diferencias subsistentes entre ellos, una nueva forma de humanidad?

P. CEREZO GALAN

El marxismo como moral (MM).
Alianza Editorial. Madrid, 1968.

La crisis del catolicismo (CC).
Alianza Editorial. Madrid, 1969.



J. L. Aranguren, en su biblioteca, con Romano García.